# “Parentes diferentes”: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru

José Pimenta
UnB

## Introdução

Habitantes de um vasto e descontínuo território que se estende da região da Selva Central no Peru à bacia do alto rio Juruá no estado brasileiro do Acre, os Ashaninka são um dos principais povos indígenas da bacia amazônica. Como muitos outros, eles foram separados pela formação dos Estados nacionais. Neste caso específico, a divisão dessa população indígena entre o Brasil e o Peru ocorreu de modo muito desigual. Enquanto cerca de 100 mil ashaninkas vivem no Peru, em território brasileiro, a população limita-se a um pouco mais de mil indivíduos, ou seja, somente 1% da população total.

No Brasil, os Ashaninka são encontrados em sete terras indígenas, todas situadas no estado do Acre, na região do Alto Juruá. Demarcada em 1992 pela Funai, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia faz fronteira com o Peru e reúne cerca da metade do contingente ashaninka situado no Brasil. A população dessa terra indígena vive, em sua grande maioria, na aldeia Apiwtxa, nas margens do rio Amônia, afluente do rio Juruá. Subindo o rio Amônia, após algumas horas de viagem, imediatamente após o marco fronteiriço, já em território peruano, localiza-se a Comunidad Nativa Sawawo – Hito 40, uma comunidade ashaninka de cerca de 200 pessoas.

Este artigo procura discutir as noções de identidade étnica e nacionalidade entre os Ashaninka do rio Amônia, focalizando as relações entre os índios de Apiwtxa e os de Sawawo, duas comunidades ashaninkas vizinhas, mas pertencentes a países diferentes. Procurarei mostrar que as dinâmicas identitárias não podem ser desvinculadas de seu contexto histórico mais amplo, ou seja, da situação política e econômica diferenciada das duas aldeias fronteiriças, caracterizada por modelos de desenvolvimento e políticas indigenistas distintas e, em grande medida, opostas.

Os dados etnográficos foram coletados em várias etapas de pesquisa de campo nos últimos 12 anos, sobretudo na aldeia Apiwtxa. Visitei a aldeia Sawawo uma única vez, por alguns dias, em julho de 2000, durante o trabalho de campo

para realização da minha tese de doutorado (Pimenta, 2002). Foi naquele momento que levantei a maior parte das informações etnográficas sobre Sawawo contidas neste trabalho. Nos últimos anos, em algumas das minhas visitas periódicas aos Ashaninka de Apiwtxa, pude entrevistar moradores de Sawawo em visita à aldeia brasileira e atualizar e completar informações. No entanto, é importante deixar claro que este artigo não tem a pretensão de tratar as relações entre as duas comunidades de maneira simétrica e, menos ainda, expor a visão dos índios de Sawawo sobre os de Apiwtxa. Sem dúvida, uma perspectiva comparativa seria muito rica, mas a escassez de dados etnográficos inviabiliza tal empreendimento. Portanto, limito-me a apresentar algumas imagens e discursos que os índios de Apiwtxa constroem sobre a fronteira internacional e sobre os Ashaninka peruanos, principalmente sobre os moradores da aldeia Sawawo com os quais têm maior contato.

Após algumas considerações sobre a antropologia em áreas de fronteira, farei uma breve caracterização da fronteira Brasil-Peru no Alto Juruá. Em seguida, apresentarei o contexto histórico e político que caracterizou o desenvolvimento dessa região de fronteira nas últimas duas décadas. Finalmente, procurarei mostrar como os Ashaninka da aldeia Apiwtxa concebem o limite internacional e falam sobre sua identidade étnica e nacionalidade em contraste com os Ashaninka peruanos, principalmente, os moradores de Sawawo.

## Antropologia nas fronteiras

Noção clássica das ciências sociais, amplamente debatida desde meados do século XX em diversas disciplinas, a noção de "fronteira" evoca uma multiplicidade de significados que remetem a realidades distintas, embora possam ser articuladas entre si. Em uma cuidadosa revisão bibliográfica, Priscila Faulhaber (2001) apresentou a polissemia dessa noção e discutiu seus problemas conceituais, principalmente na antropologia brasileira. Este artigo pretende realizar uma análise, em uma área de fronteira internacional, de concepções indígenas sobre a fronteira (geopolítica) e a criação de fronteiras (sociais e culturais) como marcadoras de diferenças intraétnicas.

Assim, a noção de "fronteira" será usada em dois sentidos principais. Primeiro, tratarei da "fronteira" enquanto "linha divisória" ou "limites" entre os Estados nacionais, ou seja, em sua dimensão geopolítica. Na segunda parte deste artigo, quando discutirei as noções de identidade e nacionalidade entre os Ashaninka de Apiwtxa, passarei a utilizar o termo "fronteira" no sentido usado pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth em sua clássica introdução à coletânea *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), ou seja, como uma construção social das diferenças

entre grupos étnicos. No caso etnográfico em pauta, tratarei essencialmente da elaboração de fronteiras como diferenças intraétnicas e não interétnicas. Apesar de distintos, estes dois sentidos de "fronteira" estarão aqui intimamente relacionados, já que procuro discutir a dinâmica das fronteiras (identitárias) entre os Ashaninka do rio Amônia que habitam uma região de fronteira (internacional), ou seja, as relações entre identidade étnica e nacionalidade.

Por sua vez, estas duas concepções e suas dinâmicas também estão intimamente relacionadas a uma terceira: a fronteira no sentido de "frente de expansão econômica", representada, no nosso caso, como veremos, pela frente de exploração madeireira. Embora não seja foco de análise neste artigo, esta terceira concepção é extremamente relevante para a análise das duas primeiras na medida em que, nessa região de fronteira internacional, o contexto político e econômico é fundamental para o entendimento nativo do limite internacional e da produção social das diferenças. Iniciarei com algumas considerações sobre a noção de "fronteira",em seu sentido geopolítico de limite internacional, na antropologia e, principalmente, na etnologia indígena.

Na construção da nação como "comunidade imaginada"(Anderson, 1996), as fronteiras delimitam o perímetro do nó sem face dos outros e o exercício da soberania do Estado. Nesta perspectiva, as solidariedades étnicas e a condição de povos transnacionais sempre foram consideradas uma ameaça à legitimidade e à integridade dos Estados-nação.No Brasil, a contribuição histórica dos povos indígenas para garantir as fronteiras do país é invisibilizada nos discursos oficiais. Na perspectiva do Estado, desde a época colonial, as áreas de fronteira, principalmente na Amazônia, sempre foram consideradas espaços vazios e vulneráveis e a presença indígena nessas regiões constituiu uma preocupação histórica.

Projetos visando à nacionalização dos índios situados nas regiões de fronteiras permearam a política indigenista do Brasil colonial e republicano, por exemplo, com o Diretório pombalino e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Ainda hoje, a presença de povos indígenas nas fronteiras amazônicas é recorrentemente apresentada por setores influentes da sociedade brasileira (Forças Armadas, imprensa, políticos etc.) como uma ameaça à soberania nacional. O espectro da existência de "nações dentro da nação" (Ramos,1996) vem periodicamente acirrar o sentimento nacionalista e ameaçar a integridade territorial.

A profundidade histórica e a relevância política do par índios/fronteiras no debate indigenista contemporâneo contrastam com a marginalidade com a qual o tema foi historicamente tratado na etnologia indígena. Apesar de alguns antropólogos terem destacado a importância histórica dos povos indígenas para a definição das fronteiras amazônicas,[1] a etnologia indígena, até recentemente,

não deu grande importância analítica para a característica transnacional compartilhada por muitos povos indígenas. Embora muitos tenham atraído a curiosidade antropológica, sua condição de transnacionalidade não despertou interesses etnográficos. De modo geral, as etnografias limitavam-se a mencionar sua situação geográfica peculiar, mas a separação entre dois (ou mais) Estados-nação não era problematizada ou objeto de uma atenção analítica específica. Talvez demasiadamente preocupados em evitar uma naturalização da fronteira e, consequentemente, do Estado, os antropólogos acabaram por considerar irrelevante a condição transfronteiriça desses povos ou, pelo menos, raramente a percebiam como merecedora de seus interesses de pesquisa.

Esta constatação também pode ser deduzida da análise de Faulhaber (2001) sobre os usos da noção de fronteira nas ciências sociais e na antropologia brasileira em particular. A fronteira, em sua dimensão geopolítica, despertou interesse limitado dos antropólogos brasileiros que privilegiaram os estudos de fronteira enquanto frentes de expansão econômica ou marcadores de diferenças étnicas e culturais. Assim, no Brasil, grande parte da produção intelectual sobre fronteira, em seu sentido geopolítico, foi historicamente circunscrita à produção de militares, geógrafos e diplomatas (Sprandel, 2005).

Essa situação começou a mudar nos últimos 15 anos quando alguns antropólogos passaram a considerar a fronteira como campo e/ou objeto etnográfico e procuraram compreender suas dinâmicas socioculturais peculiares. Como em muitas outras temáticas, Roberto Cardoso de Oliveira, que realizou suas pesquisas etnográficas com os Terena e os Tikuna, dois povos indígenas transnacionais, foi o principal motor dessa dinâmica no Brasil. Em publicação recente, Silva e Baines (2009) fizeram uma justa homenagem à sua contribuição teórica para os estudos comparados em áreas de fronteira nas Américas. Não retomarei aqui a argumentação destes autores. Limitar-me-ei a lembrar que foi a partir da segunda metade da década de 1990, com a sua volta à Universidade de Brasília (UnB) e sua vinculação institucional com o Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), que Roberto Cardoso de Oliveira deu suas principais contribuições teóricas aos estudos sobre fronteiras, incentivando a realização de várias etnografias nessas regiões, abriu novos horizontes de pesquisa, concretizando um interesse antigo.[2]

Com os trabalhos pioneiros de Roberto Cardoso de Oliveira, a fronteira, em seu sentido geopolítico e não apenas como uma construção histórica, mas também como uma realidade contemporânea, começa a existir para a etnologia brasileira. Ela deixa de ser vista somente a partir de uma ótica estatal centralizadora que a apresenta como um espaço periférico, uma linha de divisão e separação. Percebe-se que ela não é hermética e possui um dinamismo próprio.

Mesmo nas regiões mais isoladas, como na Amazônia, as fronteiras nunca deixaram de ser zonas de contato e de troca para as populações locais. A condição de população fronteiriça proporciona formas múltiplas de inter-relações e aos usos locais da fronteira se sobrepõem dinâmicas globais que também atingem essas regiões e seus habitantes. De espaço marginal, a fronteira, com suas práticas sociais e culturais específicas, abertas à investigação antropológica, tornava-se um lugar privilegiado para analisar a articulação e a dinâmica das relações entre identidade, etnicidade e nacionalidade. “A periferia virava centro”, para retomar o sugestivo subtítulo da coletânea organizada por Grimson (2000). Nas palavras de Roberto Cardoso de Oliveira, a fronteira internacional é “um espaço marcado pela ambiguidade das identidades – um espaço que, por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção” (Cardoso de Oliveira, 2006:108).

Nos últimos 15 anos, na trilha aberta por Roberto Cardoso de Oliveira se desenvolveram várias pesquisas, algumas produzidas na UnB por seus orientandos de doutorado do CEPPAC. Entre as teses que tratam diretamente de populações indígenas transnacionais na Amazônia, podemos mencionar as pesquisas de López Garcés (2000), Pereira (2005) e Musolino (2006). Em sua nova empreitada antropológica nas fronteiras, Roberto Cardoso de Oliveira será acompanhado por Stephen Grant Baines e Cristhian Teófilo da Silva, respectivamente do Departamento de Antropologia e do CEPPAC da UnB. Essa dinâmica não se limitou à Universidade de Brasília. Vários antropólogos, de horizontes e formações teóricas diversas, também passaram a lançar um olhar novo sobre as fronteiras. Chaumeil (2000), por exemplo, mostrou a mobilidade que caracteriza a região do “trapézio amazônico”, zona formada pela tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, e a utilização estratégica desse espaço por diferentes populações indígenas (Tikuna, Cocama, Yagua) e não indígenas.

Nos últimos dez anos, vários artigos, coletâneas e algumas teses têm discutido e tomado como espaço privilegiado de pesquisa etnográfica as fronteiras. Podemos mencionar, por exemplo, Grimson (2000), Cardoso de Oliveira e Baines (2005), Faulhaber (2005), Baines (2006), Rocha e Baines (2008), Valcuende e Arruda (2009), Capiberibe (2009), Valverde, Maragliano, Impemba e Trentini (2011). Estes exemplos testemunham a dinâmica recente dos estudos antropológicos sobre fronteiras e, principalmente, nas fronteiras.[3] Ao lançar novos olhares sobre estas questões, a partir de diversas abordagens teóricas, esses e outros trabalhos vêm mostrando a complexidade das dinâmicas contemporâneas que afetam os povos indígenas vivendo em regiões de fronteira. O presente artigo busca somar-se a essas contribuições teóricas e etnográficas sobre o tema.

### A fronteira Brasil-Peru na região do Alto Juruá: características gerais

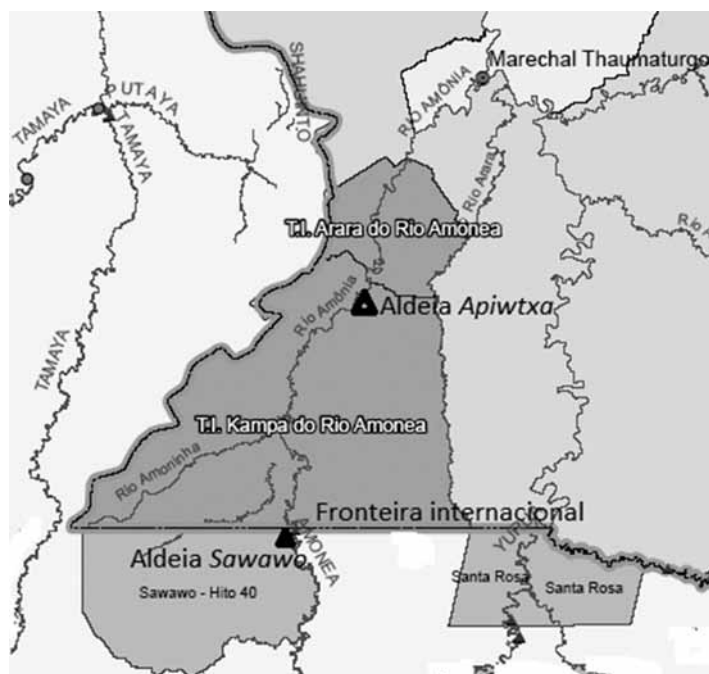
Situado na Amazônia ocidental brasileira, o estado do Acre foi historicamente contestado por brasileiros, bolivianos e peruanos. Na região do Alto Juruá, a disputa envolveu Brasil e Peru. Até então habitada exclusivamente por índios, a região, a partir de 1880, foi progressivamente ocupada por seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos. Do final do século XIX até 1912, no auge da economia da borracha, o Alto Juruá desempenhou um papel econômico importante antes de entrar em declínio juntamente com a crise do látex amazônico diante da concorrência dos seringais asiáticos.

O Tratado de Petrópolis de 1903 pôs fim ao conflito entre brasileiros e bolivianos e garantiu a incorporação do território do Acre ao Brasil, mas não resolveu os litígios entre Brasil e Peru para a demarcação de suas fronteiras amazônicas. Herdadas do período colonial, as disputas entre os dois países continuaram com a independência. O Tratado do Rio de Janeiro, de 1909, consolidou a fronteira no Alto Juruá, mas Brasil e Peru só chegaram a um acordo definitivo sobre seus limites amazônicos no final da década de 1920. Não pretendo expor aqui o processo histórico que levou à definição da fronteira Brasil-Peru na Amazônia ocidental. Lembrarei apenas que os processos históricos de definição de fronteiras apresentam um rico material para o estudo dos nacionalismos. Em outra oportunidade (Pimenta, 2004), mostrei, por exemplo, como a história oficial acriana apresenta a integração do Acre ao Brasil como um exemplo de patriotismo e brasilidade, reproduzindo alguns dos principais mitos do imaginário nacional brasileiro.

### Localização do estado do Acre

Com o declínio da borracha, o Alto Juruá conheceu uma profunda crise econômica e passou por intensas transformações sociológicas. Como em outras regiões do Brasil e apesar da violência colonial que dizimou vários povos, os índios do Acre passaram a se organizar a partir da década de 1980 para defender seus direitos, principalmente territoriais (Pimenta, 2001). Hoje em dia, a região do Alto Juruá conta com um contingente indígena importante e diversificado. São 14 povos, falantes de línguas pano ou arawak, representando um total de cerca de 13 mil indígenas. Embora enfrentem inúmeros problemas (educação, saúde etc.), a grande maioria conseguiu garantir a demarcação de suas terras. Cabe salientar ainda que essa região de fronteira é também habitada por povos indígenas ainda considerados isolados.[4]

A atual população rural não indígena é descendente dos primeiros fluxos de colonização da região ou de movimentos migratórios posteriores, geralmente estimulados por políticas governamentais.[5] No Alto Juruá brasileiro, embora o corte de seringa tenha sido abandonado pela maior parte das famílias, alguns ribeirinhos e produtores rurais são considerados "populações tradicionais" e continuam se identificando como seringueiros. Como veremos adiante, a Reserva Extrativista do Alto Juruá foi a primeira do Brasil e constitui um marco político da história do movimento social regional.

**Área da fronteira Brasil - Peru no rio Amônia**

A fronteira Brasil-Peru no Alto Juruá separa o estado do Acre e o departamento de Ucayali e apresenta dois polos urbanos principais. Situada a noroeste do estado, a cidade de Cruzeiro do Sul é a capital do Alto Juruá brasileiro e a segunda cidade mais importante do Acre, tanto em termos populacionais quanto econômicos. Capital do departamento de Ucayali, Pucallpa localiza-se no centro-leste do Peru e é praticamente o único núcleo urbano do país vizinho na região.[6] Excluindo estas duas cidades, encontramos alguns pequenos municípios, principalmente no lado brasileiro, com uma economia local extremamente restrita e uma péssima infraestrutura.

Com o declínio da economia da borracha e a resolução da questão lindeira, o Alto Juruá, distante dos grandes centros populacionais e de difícil acesso, foi esquecido pelo Brasil e pelo Peru. Durante a maior parte do século XX, a região foi considerada um "fundo de quintal" desprovido de interesses econômicos ou estratégicos. Ainda hoje, se comparada a outras fronteiras amazônicas, como a região do "trapézio amazônico" (Brasil-Peru-Colômbia) ou a fronteira Brasil-Guiana Francesa, o Alto Juruá ainda permanece relativamente isolado.

Esse isolamento se traduz na precariedade da infraestrutura rodoviária. Cruzeiro do Sul está ligada a Rio Branco, distante cerca de 650 km, pela rodovia BR 364. No entanto, alguns trechos ainda estão sendo asfaltados e a estrada só é trafegável em toda a sua extensão durante o verão amazônico, entre junho e outubro.[7] Do lado peruano, a situação é parecida. Pucallpa tem conexão terrestre com Lima, distante aproximadamente 800 km, via a carretera Federico Basadre, mas essa rodovia também necessita de uma constante manutenção. Embora a estrada tenha sua importância estratégica, o principal meio de transporte no Ucayali continua sendo o rio. O porto de Pucallpa é o segundo mais importante da Amazônia peruana, ficando apenas atrás do de Iquitos, capital do Departamento de Loreto.

Apesar de separadas por pouco mais de 200 km de distância em linha reta, não existe ligação terrestre nem voo regular entre Cruzeiro do Sul e Pucallpa. Obstáculos naturais, como a Serra do Rio Moa, que integra o Parque Nacional da Serra do Divisor e separa os dois países, também limitam os deslocamentos transfronteiriços. Entre o Alto Juruá brasileiro e a região peruana do rio Yuruá, na fronteira entre o estado do Acre e o departamento do Ucayali, existem apenas rotas fluviais e precárias trilhas florestais chamadas localmente de "varadouros". De águas caudalosas e barrentas, o Juruá deságua no Solimões e é considerado um dos rios mais sinuosos da Amazônia. Desse modo, a menos que se frete uma aeronave, solução viável apenas para a pequena elite local, as viagens transfronteiriças levam dias de navegação e caminhada.

Embora limitada pelo isolamento e a falta de infraestrutura, a comunicação entre os dois países não deixa de existir. Arbitrariamente divididos pela fronteira, os povos indígenas da região sempre transitaram livremente entre os dois países. Nos últimos anos, percebe-se também um aumento da presença de peruanos em Cruzeiro do Sul. Mercadorias oriundas do Peru são vendidas por ambulantes na cidade acriana, que também conta, por exemplo, com médicos e enfermeiros originários do país vizinho atraídos por melhores salários no Brasil. Finalmente, essa região de fronteira é considerada um ponto sensível do narcotráfico e existe uma cooperação policial entre os dois países para seu controle.

Subindo o rio Juruá a partir de Cruzeiro do Sul em direção ao Peru, após dois ou três dias de viagem, chegamos ao pequeno município de Marechal Thaumaturgo, situado no encontro das águas do rio Amônia com o Juruá. Trata-se do último núcleo urbano brasileiro até a fronteira. Tributário da margem esquerda do alto rio Juruá, o rio Amônia nasce no Peru. Em suas margens, existem vários varadouros para os afluentes do rio Ucayali, permitindo chegar a Pucallpa após três ou quatro dias de viagem. No médio rio Amônia está a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, habitada por índios ashaninkas agrupados na aldeia Apiwtxa. Com 87 mil hectares, esse território faz fronteira com o Peru e foi demarcado em 1992 pela Funai após uma longa luta dos índios contra a exploração madeireira (Pimenta, 2008). Saindo de Apiwtxa, subindo o rio Amônia em canoa motorizada em direção ao Peru, chega-se à fronteira internacional em algumas horas.[8]

Imediatamente após o marco divisório internacional, em território peruano, encontramos a Comunidad Nativa Sawawo – Hito 40. Essa aldeia foi criada em 1994 por algumas famílias indígenas que viviam do lado brasileiro e que foram atraídas pelo governo peruano com promessas assistencialistas. A essas famílias juntaram-se outros índios ashaninkas peruanos, e a comunidade foi oficialmente reconhecida como Comunidad Nativa em janeiro de 1999, com uma extensão territorial de 35 mil hectares. Até recentemente, Sawawo era a única aldeia ashaninka situada no rio Amônia em território peruano.[9] Sawawo está ligada ao pequeno município peruano de Tipisca por uma trilha florestal criada pelo exército peruano para controlar a faixa de fronteira. Esse caminho é usado com frequência pelos Ashaninka peruanos de Sawawo que chegam a Tipisca após cerca de oito horas de uma intensa caminhada pela floresta.[10] A comunidade de Sawawo também conta com uma pista de pouso em estado precário de conservação e usada ocasionalmente.

**Fronteira e desenvolvimento: os Ashaninka do rio Amônia e as invasões madeireiras no Alto Juruá**

Nas últimas duas décadas, a história do Acre foi marcada pelas estreitas relações entre indigenismo e ambientalismo (Pimenta, 2007). Após as políticas desenvolvimentistas predatórias do regime militar das décadas de 1970 e 1980 que, na região, se caracterizaram principalmente pela expansão da pecuária, a ideologia do "desenvolvimento sustentável"[11] passou a orientar a política oficial regional a partir do final da década de 1990.

No fim dos anos 1980, o Alto Juruá foi palco de alianças políticas criativas do movimento social e tornou-se pioneiro na implementação de projetos de "desenvolvimento sustentável" que serviram de modelo para o resto do Brasil. Com o apoio do movimento ambientalista, as alianças entre seringueiros e índios contra os desmatamentos causados pela pecuária e a exploração madeireira se materializaram, a partir de 1989, na "Aliança dos Povos da Floresta". Essas alianças levaram à criação do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), da Reserva Extrativista do Alto Juruá, primeira reserva extrativista do Brasil, e à demarcação da maioria das terras indígenas da região. Embora tenha sido desativada em meados da década de 1990, a "Aliança dos Povos da Floresta" foi particularmente ativa no Alto Juruá e mudou profundamente a territorialidade regional com a criação de áreas protegidas, deixando também marcas importantes na política oficial acriana.

Assim, desde 1998, o estado do Acre tem se diferenciado no contexto político amazônico pela atenção concedida às questões indígenas e ambientais. A ideia de "desenvolvimento sustentável" tornou-se um mote ideológico na política oficial do estado, governado há mais de uma década pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Embora devam lidar com muitos paradoxos (Pimenta, 2004), desde o final da década de 1990, os sucessivos governos estaduais, com sensibilidades variáveis, procuraram mostrar-se atentos às questões indígenas e ambientais.

Nesse contexto político regional, os Ashaninka da aldeia Apiwtxa conquistaram uma visibilidade crescente. Após ricas e bem-sucedidas experiências com projetos de "desenvolvimento sustentável" em seu território, implementadas com diferentes atores do indigenismo, eles se tornaram ícones da nova ideologia que buscam promover para toda a bacia do Alto Juruá acriano, considerada uma das regiões mais ricas em biodiversidade do planeta (Pimenta, 2010).

Enquanto o Acre caminhava, pelo menos no discurso oficial, rumo à sustentabilidade, a região peruana do Ucayali vivia um processo histórico muito diferente. No país vizinho, políticas desenvolvimentistas predatórias se intensificaram nas duas últimas décadas, aliciando lideranças indígenas e causando

um desastre ambiental sem precedentes. Nas últimas duas décadas, a Amazônia peruana viveu uma profunda dinâmica de reordenamento territorial, caracterizada por uma exploração predatória e desorganizada de seus recursos naturais. Políticas governamentais incentivaram a concessão de importantes parcelas de floresta para a exploração madeireira. Os departamentos do Ucayali e de Madre de Dios, que fazem fronteira com o Acre, passaram a viver um verdadeiro boom da exploração predatória de madeira, à qual se acrescentam grandes projetos de infraestrutura e, mais recentemente, a decisão do governo peruano de abrir concessões para a exploração de petróleo e gás na região.

Enquanto alguns ambiciosos projetos de infraestrutura para a região de fronteira (construção de estradas, ferrovia etc.) permanecem no papel e a exploração de petróleo e gás se inicia lentamente, a atividade madeireira continua dominando a economia regional do Ucayali e suas consequências desastrosas já se manifestaram. Intimamente vinculada ao poder político local, a exploração madeireira conta com a participação de algumas comunidades indígenas que, por falta de alternativas econômicas, estabelecem contratos com empresas madeireiras para exploração de parcelas significativas de seus territórios.

A Comunidad Nativa Sawawo-Hito 40 foi uma dessas comunidades indígenas seduzidas pelas empresas madeireiras. A partir de 1998, mediante promessa de desenvolver planos de manejo sustentáveis e futuros reflorestamentos, os Ashaninka de Sawawo obtiveram do Instituto Nacional de Recursos Naturales do Peru (INRENA) a permissão para explorar madeira em seu território e firmaram um contrato com a empresa Florestal Venao. Embora não tenha recebido concessões florestais do governo peruano, o acordo com os Ashaninka de Sawawo autoriza a empresa a extrair madeira no território indígena.Utilizando-se de intermediários e usando a lógica secular do aviamento, a Florestal Venao forneceu o maquinário pesado e delegou o trabalho sujo e braçal a pequenos patrões regionais, encarregados, por sua vez, de contratar a mão de obra operária, entre eles *mestizos* e os próprios Ashaninkas de Sawawo. Em poucos anos, milhares de hectares de floresta da Comunidad Nativa de Sawawo foram explorados.

A Florestal Venao não limitou suas atividades ao território peruano do Alto Amônia. A busca frenética por madeira levou-a a invasões recorrentes no território brasileiro, principalmente no Parque Nacional da Serra do Divisor (PSND) e na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, acirrando os conflitos entre os Ashaninka brasileiros e peruanos. A empresa peruana é acusada pelos Ashaninka de Apiwtxa de ser a principal responsável por invasões periódicas de seu território para extração ilegal de madeira. As primeiras invasões remontam ao final da década de 1990 e se intensificaram nos anos seguintes causando importantes

danos ambientais. Elas levaram os Ashaninka de Apiwtxa a lançar várias campanhas de denúncia na imprensa regional e nacional que também ganharam repercussões internacionais. Interpelado pelos índios de Apiwtxa, o governo brasileiro iniciou negociações diplomáticas com o Peru e aumentou a vigilância e a fiscalização da área de fronteira. Nos últimos anos, com o apoio de diversos parceiros, as lideranças ashaninkas de Apiwtxa também começaram a construir uma agenda política que busca traçar diretrizes sustentáveis para o desenvolvimento da faixa de fronteira Brasil-Peru em toda a região do Alto Juruá.

As discussões bilaterais entre Brasil e Peru para a integração e o desenvolvimento transfronteiriços ocorrem em vários níveis e envolvem uma grande variedade de atores, desde o movimento social organizado no Grupo de Trabalho de Proteção Transfronteiriça da Serra do Divisor e Alto Juruá –Brasil/Peru, criado em 2005 e que conta com uma atuação fundamental dos Ashaninka de Apiwtxa, até os altos escalões da chancelaria brasileira e peruana.[12] Não cabe aqui entrar nos detalhes dessas ações. De modo geral, apesar de operações pontuais que se traduziram por apreensão de madeira, destruição de acampamentos clandestinos e prisões de madeireiros peruanos, as ações do Estado brasileiro continuam descontínuas e ineficientes. Embora tenham diminuído nos últimos anos, as invasões de madeireiros peruanos no Alto Juruá não acabaram. Sem uma solução duradoura para o conflito, os Ashaninka de Apiwtxa continuam monitorando a fronteira e fazendo denúncias periódicas.

## Os Ashaninka e a fronteira

Esse contexto histórico e conflituoso dos últimos anos, permeado por aspirações diferentes e até antagônicas em relação aos modelos de desenvolvimento em curso, é essencial para compreender as concepções dos Ashaninka de Apiwtxa acerca da fronteira, da identidade étnica e da nacionalidade. Esse pano de fundo é recorrentemente acionado pelos índios de Apiwtxa para elaborar suas concepções da fronteira internacional e grande parte de suas diferenças contrastivas com os Ashaninka peruanos que, quando não são eles mesmos acusados de invadir a Terra Indígena Kampa do rio Amônia, são, no mínimo, vistos como cúmplices dos madeireiros peruanos. Antes de mostrar as dinâmicas da identidade étnica e da nacionalidade, é importante apresentar a concepção que os Ashaninka de Apiwtxa têm da fronteira internacional que separa o Brasil do Peru na região do rio Amônia.

Todos os índios da aldeia Apiwtxa conhecem as rotas fluviais e os varadouros para o Peru. As viagens transfronteiriças, motivadas essencialmente por visitas a parentes, ainda existem, mas diminuíram drasticamente nos últimos 20 anos. Embora os Ashaninka de Apiwtxa considerem sua presença no Alto Juruá

anterior à integração do Acre ao Brasil, o processo de territorialização e a luta contra as invasões madeireiras peruanas introduziram progressivamente uma noção de "fronteira" como limite territorial.

No período do verão amazônico, em especial de junho a agosto, os Ashaninka praticam uma de suas atividades prediletas: passear pelo rio Amônia, acampando nas praias. Enquanto no passado essas viagens podiam se prolongar por meses a fio e percorrer longas distâncias, hoje os passeios são, em geral, de curta duração (raramente mais de duas semanas) e são realizados no interior da terra indígena. Subir o igarapé Amoninha, um pacato afluente do rio Amônia, é a viagem preferida. Sem desaparecerem totalmente, os deslocamentos e as migrações fronteiriços diminuíram muito nos últimos 20 anos.

Da mesma forma, houve uma redução do comércio transfronteiriço e das trocas de bens entre os Ashaninka de Apiwtxa e a comunidade de Sawawo, embora existam laços de parentesco importantes entre algumas famílias das duas aldeias. Ocasionalmente, um índio brasileiro vai à aldeia peruana visitar um membro de sua família. Algumas visitas também ocorrem em sentido contrário. No entanto, a periodicidade dessas visitas alongou-se com o envolvimento de muitas famílias da aldeia Sawawo na exploração madeireira. Em alguns momentos, os Ashaninka de Apiwtxa chegaram até a proibir o trânsito dos Ashaninka de Sawawo em sua terra após perceberem que alguns aproveitavam essas viagens para descer o rio Amônia até Marechal Thaumaturgo para comprar combustível e mercadorias paraabastecer os acampamentos dos madeireiros peruanos.

Índios ashaninkas peruanos também podem chegar à aldeia Apiwtxa vindos de regiões peruanas mais distantes, como do rio Sheshea, de outros afluentes do Ucayali ou do Juruá. Eventualmente, podem manifestar o desejo de se instalarem na aldeia brasileira e têm sua demanda avaliada pelas lideranças e as principais famílias de Apiwtxa.

Os Ashaninka da Terra Indígena Kampa do rio Amônia apresentam várias razões para explicar a diminuição das viagens transfronteiriças. Eles afirmam que ficou mais difícil ir ao Peru porque não têm passaporte e temem os controles policiais.[13] O narcotráfico e as violências cometidas pelos movimentos de guerrilha do Sendero Luminoso (SL) e do Movimento Revolucionário TupacAmaru (MRTA) que assolaram a Amazônia peruana na década de 1980, fazendo dos Ashaninka suas principais vítimas, também são motivos apresentados para justificar a diminuição das viagens transfronteiriças. Todavia, as principais razões encontram-se numa nova concepção de território e na exploração predatória de madeira na comunidade de Sawawo, cujas consequências ambientais ultrapassaram a fronteira e ameaçam a vida dos Ashaninka de Apiwtxa.

A demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, em 1992, contou com a participação intensa dos índios que acompanharam em campo os trabalhos dos técnicos da Funai. Paulatinamente, essa experiência da demarcação fomentou uma nova concepção do território. Pela primeira vez, os Ashaninka lidavam com um mapa de sua terra e tomavam consciência de que seu território real, a despeito do imaginado e mítico, era limitado. Pouco a pouco, as noções de “fronteira” e “limites” tornaram-se realidades concretas e palpáveis. Além do processo de territorialização que causou transformações importantes no padrão de assentamento dos Ashaninka de Apiwtxa, que tiveram que se juntar numa única aldeia (Pimenta, 2008), a intensificação da atividade predatória de madeira no país vizinho e os embates recentes com o Peru contribuíram para diminuir drasticamente as viagens transfronteiriças e reforçar a ideia de fronteira como o “limite da nossa terra”.[14]

Em seu novo território, todos se sentem “em casa”. Entretanto, os Ashaninka de Apiwtxa sabem que, mesmo assegurada pela lei brasileira, a terra indígena continua sofrendo ameaças. Uma maneira de garantir a integridade territorial é vigiar periodicamente os limites da área, incluindo a fronteira internacional. Assim, na aldeia Apiwtxa, a vigilância e o controle dos limites da terra indígena tornaram-se tarefas prioritárias. De tempos em tempos, um grupo de homens jovens realiza uma expedição em pontos-chave do território para detectar sinais de eventuais invasões. A fronteira internacional é alvo de uma atenção especial em razão das invasões madeireiras, mas também das ameaças relativas ao narcotráfico.

Embora não represente um obstáculo real aos deslocamentos transfronteiriços, para os índios de Apiwtxa, a fronteira internacional não deixa de ser considerada como um limite territorial (entre outros); uma linha imaginária, mas fortemente presente na vida cotidiana. Ameaçada com frequência, ela deve ser protegida para preservar a integridade do território e a segurança dos índios. Depois de terem atuado como “guardiãs dos seringais” no período da borracha, os Ashaninka vigiam a fronteira brasileiro-peruana no rio Amônia, lutando contra todas as formas de invasão e contrabando. Uma constatação que não deixa de ser paradoxal num país que considera os índios vivendo nas regiões de fronteira amazônica como uma ameaça à soberania nacional. Diante da omissão do Estado, os Ashaninka sabem que o controle da fronteira é hoje essencial para assegurar seus direitos territoriais.

## Parentes diferentes

Os Ashaninka de Apiwtxa afirmam sem ambiguidades que são um povo único. Para se referir aos seus parentes, consanguíneos ou afins, como para

se referir ao seu povo de forma geral, um indivíduo ashaninka usará o termo "nosheninka", palavra composta pelo prefixo inclusivo da primeira pessoa do singular ("meu") e a raiz "sheninka" ("parente/família", "gente", "povo"), traduzindo o termo em português, dependendo do contexto de enunciação, por "meus parentes/família", "minha gente", "meu povo". Na literatura etnográfica, o termo "ashaninka" é geralmente traduzido como "os homens", "a gente", "o povo". Embora concordem com essa versão, os Ashaninka de Apiwtxa preferem traduzir seu etnônimo por: "nós a família", "nós os parentes", "nós a gente", "nós o povo", "uma família só" ou "um povo único".

Os Ashaninka da Apiwtxa se orgulham de sua identidade étnica, que expressam cotidianamente em vários sinais diacríticos que participam da construção e da manutenção da diferenciação cultural entre eles e os outros (brancos e outros povos indígenas). O uso da kushma, um vestimenta tradicional de algodão, sem dúvida, é o maior símbolo de etnicidade e o principal marcador dessas fronteiras étnicas. No entanto, por trás dessa unidade, valorizada nos discursos nativos e expressa no próprio etnônimo que estabelece as fronteiras étnicas e culturais diante dos outros, também existe uma heterogeneidade intraétnica que se torna particularmente relevante nessa região de fronteira.

As diferenças internas surgem, sobretudo, quando os Ashaninka de Apiwtxa mobilizam sua identidade nacional para falar de seus parentes peruanos. Apesar de se apresentarem como integrantes de um povo único, eles acionam sua nacionalidade como uma "identidade constrastiva" (Barth, 1969; Cardoso de Oliveira, 1976), elaborando uma série de diferenças para afirmar sua posição singular diante dos Ashaninka peruanos.

Em razão das pequenas variações linguísticas, os Ashaninka brasileiros dizem que alguns Ashaninka peruanos falam a língua de maneira "errada". Muitos têm comportamentos antissociais: gostam de brigar no piyarentsi,[15] *são desonestos e traiçoeiros, sem educação* etc. Os Ashaninka peruanos também são vistos pelos índios de Apiwtxa como feiticeiros, portadores e provocadores de doenças. Alguns são acusados de praticar o infanticídio, um comportamento característico dos Amahuaca, categoria nativa usada para designar os "índios selvagens" que os Ashaninka situam no limiar entre natureza e cultura.[16] Dizem ainda que os Ashaninka peruanos não gostam de trabalhar por conta própria, por exemplo, na produção de artesanato, preferindo empregos ocasionais e mal pagos, sob o domínio dos brancos: corte de madeira, mão de obra em fazendas etc.

Esta última afirmação é apenas um dos numerosos desdobramentos do principal eixo diferenciador que os Ashaninka da aldeia Apiwtxa estabelecem entre eles e seus parentes peruanos: a relação com os brancos. Com efeito, o contraste

intraétnico mais salientado diz respeito às relações interétnicas diferenciadas que eles têm com os brancos. Para os Ashaninka de Apiwtxa, seus compatriotas peruanos carecem de conscientização e de organização política, o que explicaria sua situação de dependência em relação aos brancos.

Apesar de serem muito numerosos, os Ashaninka do Peru são vistos como não tendo visibilidade nem poder político em seu país porque não sabem se organizar em prol de seus direitos. Após uma longa luta contra a exploração madeireira e pela demarcação do território na década de 1980 e no início dos anos 1990, os índios de Apiwtxa consideram que se libertaram da dominação dos brancos e se tornaram sujeitos de sua história. Sua inserção progressiva no “mercado de projetos” (Albert, 2000) e sua visibilidade política crescente como ícones do “desenvolvimento sustentável” e paradigma de “índios ecológicos” reforçaram esse sentimento. Enquanto eles se conscientizaram e conquistaram seus direitos, os parentes peruanos continuam vivendo sob o domínio dos brancos, trabalhando e sendo explorados pelos patrões no regime semiescravista do aviamento. Os Ashaninka de Apiwtxa consideram que seus parentes peruanos não têm voz e sua “cultura” está ameaçada. Estão perdendo a língua indígena, o artesanato, as músicas etc. Não demonstram orgulho de sua identidade étnica e muitos são acusados de estar “virando peruano”, preferindo dar valor às “coisas dos brancos” em detrimento de suas próprias tradições.

Os Ashaninka peruanos que, por algum motivo, chegam à aldeia brasileira também podem ser considerados oportunistas. Um ashaninka peruano é em geral bem-vindo em Apiwtxa e, caso deseje, não encontrará grande empecilho para se instalar, principalmente se ele tiver laços de parentesco com um morador local e se se comprometer a respeitar as regras da comunidade. Hospitalidade e solidariedade são valores essenciais da sociedade ashaninka. No entanto, se as visitas ocorrem, a instalação permanente é rara. Os Ashaninkas peruanos que chegam a Apiwtxa quase sempre não conseguem se adaptar às regras de vida em comum e voltam para o Peru após algumas semanas ou meses. Durante sua curta estadia, eles entregam artesanato à cooperativa e recebem, em troca, algumas mercadorias. Assim, é frequente a acusação dirigida a esses Ashaninka peruanos de se aproveitarem da cooperativa comunitária, apossando-se das mercadorias em detrimento da população local.

Para muitos ashaninkas da aldeia Apiwtxa, o uso que esses visitantes fazem do sistema cooperativo é revelador de um pensamento individualista e de uma conduta egoísta e oportunista, já que a cooperativa é fruto de uma longa luta coletiva marcada pela solidariedade e a união política das diversas famílias contra o sistema madeireiro (Pimenta, 2008). Se todos os índios de Apiwtxa gostam

de receber visitas de seus parentes peruanos e são ávidos por notícias que eles trazem, a atitude de muitos desses parentes se assemelha ao comportamento dos brancos regionais e contrasta fortemente com a generosidade e a moral social dos Ashaninka da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.

Como seria de se esperar, as diferenças entre os Ashaninka brasileiros e os peruanos expressam-se mais nitidamente quando os índios de Apiwtxa evocam suas relações com a comunidade de Sawawo. Além de sua proximidade geográfica, a aldeia de Sawawo catalisa as imagens que os Ashaninka de Apiwtxa elaboram sobre seus parentes peruanos: "iguais, porém diferentes".

A aldeia Sawawo tem hoje uma população de cerca de 200 pessoas. Laços de parentesco unem índios de Sawawo e de Apiwtxa.[17] Durante a minha curta estadia na aldeia Sawawo, em julho de 2000, a exploração madeireira ainda estava no início, mas o contraste entre as duas comunidades indígenas em relação a essa atividade era manifesto. Enquanto os moradores de Sawawo se entusiasmavam com a oportunidade econômica representada pela exploração madeireira, os Ashaninka de Apiwtxa já se preocupavam com seus impactos, que ganhariam grandes repercussões nos anos seguintes. Durante essa breve estadia, vários pontos me chamaram a atenção e me permitiram perceber melhor o que os Ashaninka de Apiwtxa querem dizer quando evocam a dependência de seus parentes peruanos em relação aos brancos e a falta de consciência política dos mesmos.

A expressão "virar peruano", frequentemente usada pelos Ashaninka de Apiwtxa para se referirem a seus parentes do outro lado da fronteira, ganhou contornos mais nítidos e exemplos concretos no dia a dia. As tentativas de "peruanização" dos Ashaninka de Sawawo estão materializadas em vários símbolos de nacionalidade, onipresentes na vida cotidiana dos índios. Essas expressões ou manifestações de nacionalidade remetem a diferenças na inserção desses dois grupos no campo do indigenismo, que também se apresenta de modo diferenciado no Brasil e no Peru.

Em Apiwtxa, a nacionalidade pode ser justificada pelo lugar de nascimento ou simplesmente pela atual moradia. Suas manifestações mais expressivas ocorrem, por exemplo, no futebol com uma forte torcida para a seleção brasileira nos dias de jogo. Anualmente, no dia 23 de junho, os Ashaninka de Apiwtxa também fazem uma grande festa para comemorar o aniversário da demarcação de sua terra, convidando amigos e personalidades do mundo político e artístico. Nessa ocasião, erguem a bandeira brasileira, cujo uso se limita, no entanto, a ocasiões muito especiais como essa. A partir do primeiro governo Lula, uma série de medidas universalistas destinadas a garantir direitos básicos do cidadão

também levou a uma maior presença do Estado brasileiro na vida dos Ashaninka de Apiwtxa. Todos passaram a receber certidões de nascimento e documentos de identidade. Aposentadorias e subsídios diversos de programas governamentais também se tornaram comuns. Essas ações contribuíram para fomentar o sentimento de pertencimento nacional que, mesmo não sendo muito salientado, é crescente. Muitos índios de Apiwtxa não hesitam, por exemplo, em se definir com orgulho como "ashaninkas brasileiros".

A situação na comunidade brasileira se contrapõe fortemente à onipresença do Estado peruano na aldeia Sawawo. Embora curta, minha estadia foi suficiente para identificar marcas explícitas dessa presença marcante. Como veremos adiante, em contraste com a situação de Apiwtxa, na qual muitos elementos referentes à nacionalidade só afloraram no decorrer da pesquisa etnográfica, os sinais de "peruanização" dos Ashaninka de Sawawo são evidentes. Na aldeia peruana, a política de integração das populações indígenas ao Estado-nação é exposta de maneira tão clara que contrasta com a ambiguidade do indigenismo brasileiro (Ramos, 1998). Assim, as regiões de fronteira, além de lugares privilegiados para o estudo das relações entre identidade étnica e nacionalidade, como já salientado por Roberto Cardoso de Oliveira, também se apresentam como espaços produtivos para uma análise comparativa do indigenismo, em especial do indigenismo estatal. Uma pesquisa etnográfica mais aprofundada em Sawawo revelaria certamente interessantes comparações entre as políticas indigenistas no Peru e no Brasil. Na impossibilidade de uma análise sistemática sobre o tema, meu objetivo aqui é mais modesto e se limitará apenas a alguns exemplos, começando pela educação escolar indígena.

Enquanto, desde o início da década de 1990, a educação escolar indígena em Apiwtxa é pautada por um modelo da educação diferenciada, com um projeto pedagógico próprio, material didático na língua indígena e professores ashaninkas, na escola de Sawawo, o ensino era realizado em espanhol por professores peruanos. Durante a minha visita, os dois professores presentes eram originários de Pucallpa e Lima. Designados pelo governo para iniciar sua carreira docente numa área remota da fronteira amazônica, viam sua atuação como um fardo e o início do "processo civilizador" dos índios. Apesar de possuírem cursos superiores em arqueologia e história, expressavam sem nenhum constrangimento seus preconceitos em relação aos Ashaninka, e a única preocupação que demonstravam era cumprir o tempo de serviço imposto pelo governo para voltar para um lugar mais "civilizado".

Estimuladas pela Constituição de 1988, as políticas de educação escolar para os povos indígena no Brasil estão longe de ser satisfatórias e apresentam inúmeros problemas.[18] Sem idealizá-las, elas representam, no entanto, um avanço

significativo em relação às políticas assimilacionistas e integracionistas, e procuram, pelo menos em seus princípios orientadores, sersensíveis à diversidade cultural – preocupação totalmente ausente da política educacional que o Estado peruano destinava aos Ashaninka de Sawawo. Não saberia dizer se essa situação mudou nos últimos dez anos, mas, em 2000, o único objetivo da escola de Sawawo era promover a nacionalização dos indígenas, e esse processo começava com o aprendizado da língua espanhola, primeira etapa do processo de "peruanização".

Em Sawawo, a partir dos 6 anos de idade, as crianças cantavam diariamente o hino nacional, homenageando a bandeira, içada permanentemente na aldeia. O material didático fornecido pelo Ministério da Educação do Peru anunciava de forma explícita que o principal objetivo da escola era formar patriotas. Em capas, cadernos e livros escolares expunham claramente os símbolos da nação: escudo, bandeira e hino nacional. Nas contracapas, um mapa da fronteira do Peru com o Equador lembrava o conflito de 1995 entre os dois países, as ameaças à integridade do território e a importância de proteger as fronteiras amazônicas para garantir a soberania nacional. Acompanhando e complementando esse mapa, na página anterior à contracapa, um trecho do protocolo de paz entre os dois países, assinado no Rio de Janeiro, em 1942, legitimava o direito do Peru no conflito e testemunhava a ilegalidade das reivindicações do país vizinho. Além dos livros e dos cadernos, cada aluno também recebia uma agenda escolar com o título expressivo de "Nuestra Patria". Nela, eram listados os heróis nacionais e destacadas as datas importantes da nação, incluindo as datas da assinatura dos acordos fronteiriços com os países vizinhos.

O processo de "peruanização" ou nacionalização dos índios ultrapassava os limites da escola e estava presente em todas as casas ashaninkas. Nelas, era possível observar cartazes e calendários homenageando a pátria. Os modelos variavam, mas todos exibiam claramente o escudo, a bandeira, o hino e um mapa do país. Segundo os Ashaninka de Sawawo, eles tinham sido distribuídos pela "Comisión Multisectoral de Desarollo de la Frontera nor-oriental" do Ministério da Defesa. As imagens apresentadas eram expressivas da estratégia oficial, sem ambiguidades possíveis. Assim, em um desses cartazes, um militar peruano carregava nos braços uma criança indígena (provavelmente doente), enquanto, no segundo plano, partilhando o espaço com a bandeira nacional, erguida no teto da escola, a aldeia reunida assistia à cena. Todos expressavam um sentimento de felicidade e serenidade que daria inveja às mais belas iconografias do paraíso bíblico.

Em outro modelo, a bandeira nacional no centro era segurada, de um lado, por um índio andino e, do outro, por um índio amazônico. Enquadrando ambos,

um militar e um político, um de cada lado. Todos eram representados de maneira estereotipada para serem facilmente reconhecíveis e não deixar dúvidas ou margem a interpretações. O índio andino vestia uma túnicaquéchua; o indígena amazônico apresentava-se com suas pinturas de urucum e enfeites de penas de arara; o militar exibia sua farda e o político, paletó e gravata. O lema completava a fotografia exaltando o valor da pátria e da união nacional: "Nunca más volveré a sentirme solo". Em outros cartazes aparecia a Constituição da República do Peru, sempre acompanhada dos símbolos da nação: escudo, bandeira, hino e mapa do país. O lema seguinte complementa o quadro:

> Patria es el lugar donde nacemos
> Patria es el rincón donde morimos
> La plegaria primera que aprendemos
> La caricia postre que recibimos.

Para os Ashaninka de Apiwtxa, todos esses exemplos eram evidências claras da "falta de consciência política" de seus parentes peruanos e provas que estavam "virando peruanos." Acrescentava-se, ainda, o fato de a comunidade Sawawo não ter cooperativa comunitária. Com algumas exceções, eles não produziam artesanato para vender. Viviam do produto de seus roçados, da caça e da pesca. Para adquirir bens industrializados, precisavam sair da aldeia para prestar serviço como diaristas para os brancos no corte de madeira ou em atividades agrícolas. Esses trabalhos penosos podiam durar semanas e meses consecutivos. Uma alternativa era vender carne de caça e peles de animais silvestres no município de Tipisca, enfrentando oito horas de uma difícil caminhada por uma trilha florestal. Nesse contexto, é fácil perceber que a empresa madeireira Venao não tenha encontrado dificuldades para convencer os dirigentes da Comunidad Nativa Sawawo– Hito 40 a explorar suas florestas; uma política totalmente oposta à dos Ashaninka de Apiwtxa que, desde a década de 1980 e a luta pela demarcação de seu território, proibiram a exploração comercial de madeira e de carne de caça.

## Considerações finais

As regiões de fronteira são lugares etnográficos privilegiados para analisar o modo pelo qual as políticas indigenistas e desenvolvimentistas diferenciadas dos Estados-nação são recebidas e reinterpretadas de formas distintas por um mesmo povo indígena e como elas influenciam as dinâmicas identitárias. Até que ponto essaspolíticas transformam de maneiradiversaum mesmo povo indígena, modificam seu cotidiano e suas relações internas? Como os índios lidam com a

pressão dos Estados e seus projetos assimilacionistas e reelaboram permanentemente formas dinâmicas de reafirmação étnica? Neste artigo, focalizei apenas uma dimensão dessa vasta problemática. Procurei mostrar como a nacionalidade, estimulada pela situação histórica diferenciada dos dois grupos e por políticas de desenvolvimento distintas, é acionada pelos Ashaninka de Apiwtxa para expressar suas diferenças em relação a seus parentes peruanos.

Separadas pela fronteira dos brancos, as comunidades de Apiwtxa e Sawawo viveram a história do contato interétnico, principalmente nos últimos 20 anos, de modo bastante diverso. As políticas governamentais dos dois países possuem características próprias e seus impactos se manifestaram diferentemente nos dois lados da fronteira. As relações entre essas duas comunidades não podem ser compreendidas sem se levar em consideração o contexto histórico do Alto Juruá e as políticas de desenvolvimento que marcaram a região de modo diferenciado nos dois lados da fronteira. Enquanto os Ashaninka da aldeia Apiwtxa, após viverem as consequências dramáticas da exploração predatória de madeira em seu território durante a década de 1980, tiveram a oportunidade de participar da "Aliança dos Povos da Floresta" e buscaram projetos econômicos baseados no paradigma do "desenvolvimento sustentável", os Ashaninka de Sawawo continuaram dependentes econômica e politicamente dos patrões brancos. Dessa forma, as iniciativas das duas comunidades para o desenvolvimento dessa fronteira amazônica sãoem grande medida antagônicas.

No entanto, apesar dos esforços do Estado peruano para transformar os povos indígenas em "camponeses nacionais", pude perceber que, mesmo não valorizando tanto os símbolos de etnicidade como o fazem os moradores de Apiwtxa, os índios de Sawawo não deixam de se sentir ashaninka. Uma pesquisa mais demorada nessa aldeia revelaria, certamente, formas originais de "resistência do dia a dia" (Scott, 1990) e de interpretação e subversão das tentativas de "peruanização" que o Estado tenta impor. A identidade nacional está longe de apagar a identidade e as solidariedades étnicas. Todos os Ashaninka do rio Amônia, tanto do lado brasileiro como do lado peruano, continuam afirmando a primazia do sentimento étnico sobre o sentimento nacional. Antes de tudo, eles se sentem e querem ser considerados Ashaninka, um povo único, diferente dos outros índios e dos brancos, sejam eles brasileiros ou peruanos.

Entretanto, essa constatação não significa que ser Ashaninka no Brasil ou no Peru, ou mais especificamente em Apiwtxa e Sawawo, seja de fato a mesma coisa. Ao longo dos últimos dez anos, as relações entre Apiwtxa e Sawawo se deterioraram em razão do envolvimento dos índios peruanos com a extração de madeira, responsável por invasões periódicas do território brasileiro e da Terra

Indígena Kampa do Rio Amônia. Ao apoiarem e se envolverem com os madeireiros, os Ashaninka de Sawawo se afastaram de seus parentes de Apiwtxa. Mas, apesar dos conflitos e das divergências políticas, os dois grupos nunca romperam totalmente suas relações. Laços de parentesco unem muitas famílias e, quando moradores de Sawawo e de Apiwtxa se encontram, dirigem-se uns aos outros pelos termos de parentesco.

Recentemente, vozes dissidentes também começaram a se fazer ouvir em Sawawo. Após anos de exploração, alguns ashaninkas perceberam as consequências nefastas da presença das madeireiras e de suas atividades predatórias. Longe das promessas de uma vida menos sofrida, a exploração madeireira aumentou a dependência econômica da comunidade, e a desflorestação provocou a fuga dos animais e a poluição do rio Amônia, afetando diretamente a vida cotidiana. Ainda minoritário, o olhar crítico sobre as atividades madeireiras vem crescendo nos últimos anos entre os Ashaninka de Sawawo. Alguns indígenas da aldeia peruana têm se aproximado das lideranças de Apiwtxa em busca de alternativas econômicas mais sustentáveis e começa a ser discutida uma agenda política comum. Imprevisíveis, os desenvolvimentos futuros influenciarão, certamente, as relações entre essas duas comunidades ashaninkas e as dinâmicas identitárias.

Recebido em 05/03/2012
Aceito em 21/06/2012

**José Pimenta** é mestre em Sociologia e Etnologia pela Université de Toulouse II (1994), doutor em Antropologia pela UnB (2002) e, atualmente, é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB. Realiza pesquisa etnográfica com os Ashaninka há mais de dez anos.

## Notas

1. Ver, por exemplo, Meirelles (1989), Farage (1991) e Santilli (1994).

2. Tanto Faulhaber (2001) como Silva e Baines (2009) parecem relacionar os interesses analíticos de Roberto Cardoso de Oliveira para as áreas de fronteira como decorrentes de seus estudos sobre a noção de identidade (Cardoso de Oliveira, 1976). O próprio autor salientou, em vários momentos, que as fronteiras eram espaços privilegiados para analisar as dinâmicas identitárias, principalmente as inter-relações entre etnicidade e nacionalidade. Cabe, no entanto, notar que o interesse de Cardoso de Oliveira pelas fronteiras parece ser muito anterior às suas contribuições teóricas sobre o tema da identidade. Embora não lhe tenha dado a atenção analítica devida, ele percebeu muito cedo o potencial heurístico de se fazerem etnografias nas regiões de fronteira. Seu interesse parece ser, inclusive, anterior ao projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil”, iniciado por ele em 1962. É o que podemos pelo menos deduzir de um pequeno artigo sobre o papel dos postos indígenas do SPI entre os Tikuna e os Terena, publicado pela primeira vez, em 1960, na revista *América Indígena* e que compõe a coletânea *A sociologia do Brasil indígena* (Cardoso de Oliveira, 1978: 20-27).

3. Em termos analíticos, uma contribuição importante de Roberto Cardoso de Oliveira foi a distinção entre os estudos *das* fronteiras, ou seja, as fronteiras como construção ideológica, e os estudos *nas* fronteiras, como situação de observação etnográfica (Cardoso de Oliveira, 2006). Para um panorama geral da dinâmica recente dos estudos nas fronteiras no Brasil, ver Silva e Baines (2009).

4. Segundo a Funai e as organizações não governamentais, a região de fronteira Brasil-Peru abriga o maior contingente de povos indígenas da Amazônia considerados em situação de isolamento. Esses povos vivem em pequenos grupos locais espalhados ao longo da fronteira, principalmente na região do Alto Purus, Alto Juruá e no Vale do Javari, representando uma população total estimada em cerca de mil pessoas.

5. Do lado brasileiro, entre os diferentes fluxos migratórios, podemos mencionar os “soldados da borracha”, que chegaram à região durante a Segunda Guerra Mundial. Essa migração foi estimulada por incentivos governamentais que procuraram relançar a economia da borracha amazônica. Na década de 1970, por incentivo do governo militar, novos fluxos migratórios, vindos do sul do Brasil, se instalaram no Acre. Esses novos colonos foram responsáveis pelo desenvolvimento da pecuária e da exploração madeireira. Nos últimos 50 anos, o Peru também promoveu uma série de iniciativas para incentivar a colonização e a integração da Amazônia ao país. A região do Ucayali recebeu importantes fluxos migratórios, oriundos principalmente dos Andes.

6. Em 2009, Cruzeiro do Sul contava com uma população de 77 mil habitantes e era o segundo município mais populoso do Acre. Pucallpa passou de cerca de 2.500 habitantes

no início da década de 1940 a mais de 250 mil hoje. Esse crescimento demográfico foi impulsionado, em especial, pela exploração madeireira das últimas duas décadas, da qual falarei adiante.

7. Em 2011, o governo do Acre anunciou a conclusão definitiva da pavimentação dos últimos trechos da BR 364, entre Rio Branco e Cruzeiro do Sul. Isso evitaria o fechamento da estrada a partir desse ano e tornaria permanente a conexão terrestre entre as duas cidades.

8. Subindo o Amônia, a viagem demora aproximadamente de 4 a 6 horas. No entanto, esse tempo é muito variável em função das condições de navegação.

9. A exploração madeireira na fronteira do Peru com o Brasil também estimulou uma migração populacional de índios e *mestizos* para a região de fronteira do Alto Juruá peruano. Em 2005, foi criada uma nova comunidade no alto rio Amônia. Formada por famílias ashaninkas originárias dos rios Ucayali e Tambo, a Comunidad Nativa de Nueva Shawaya possui hoje cerca de 125 habitantes. A Comunidade Nativa de Tamaya também surgiu nos últimos anos. Esta última partilha uma fronteira terrestre com a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e conta com algumas famílias ashaninkas, também acusadas de trabalhar na exploração madeireira. Os Ashaninka de Apiwtxa não têm laços com os Ashaninka de Nueva Shawaya e mantêm poucas relações com os de Tamaya.

10. O remoto município peruano de Tipisca e a base do exército brasileiro do rio Breu marcam a fronteira internacional no rio Juruá.

11. Por questões de espaço, não discutirei aqui essa noção que usarei entre aspas devido à sua polissemia. Para uma análise dos paradoxos do "desenvolvimento sustentável" entre os Ashaninka do rio Amônia, ver Pimenta (2004).

12. As representações diplomáticas dos dois países criaram, por exemplo, em agosto de 2001, o Grupo de Cooperação Ambiental e de Desenvolvimento Fronteiriço Brasil-Peru.

13. Esse motivo é apresentado essencialmente em relação às viagens transfronteiriças pelo rio Juruá, onde existe um precário controle policial na comunidade brasileira de Breu e na vila peruana de Tipisca. No rio Amônia, o marco fronteiriço, como dito anteriormente, é a aldeia Sawawo e não existe controle policial. Nos últimos anos, em decorrência do narcotráfico e das denúncias dos Ashaninka de Apiwtxa, um posto avançado da Polícia Federal foi criado na foz do rio Amônia, em Marechal Thaumaturgo. No entanto, qualquer controle do fluxo fronteiriço no rio Amônia é extremamente precário.

14. Essa nova concepção do território também se reforçou nos últimos anos. A partir de 2004, com apoio da Comissão Pró-Índio do Acre, uma ONG indigenista regional, os Ashaninka desenvolveram várias oficinas de etnomapeamento de seu território que resultaram num vasto plano de gestão ambiental de sua terra indígena.

15. Ritual no qual é consumida a bebida fermentada de mandioca, também conhecida regionalmente como caiçuma.

16. Os Amahuaca são um povo indígena da região, falantes de uma língua pano. No

entanto, para os Ashaninka de Apiwtxa, a palavra é usada não só para se referir a esse povo indígena, mas também como uma identidade genérica empregada para qualificar os índios que eles consideram "selvagens", dos quais os Amahuaca são apenas um exemplo paradigmático. Entre outras características desses índios considerados "selvagens", podemos citar: andar nus, não ter canoas, praticar o canibalismo, o infanticídio etc.

17. Optei por não relatar aqui as complexas relações de parentesco entre as comunidades de Apiwtxae Sawawo, que não podem ser desenvolvidas no espaço limitado deste trabalho.

18. Para uma análise crítica dessas políticas, ver Luciano (2011).

## Referências bibliográficas


ALBERT, Bruce. 2000. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”. In: Carlos Alberto Ricardo (org.). *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 197-207.

ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York / London: Verso.

BAINES, Stephen Grant. 2006. “Entre dois Estados nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil”. *Anuário Antropológico*, 2005: 35-49.

BARTH, Fredrik (org.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*. Boston: Little Brown &Co.

CAPIBERIBE, Artionka. 2009. *Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira do Brasil-Guiana Francesa*. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

______. 1978. “O papel dos postos indígenas no processo de assimilação”. In: ___. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro/ Editora da Universidade de Brasília. pp. 20-27.

______. 2006. “Os (des)caminhos da identidade (Etnicidade e multiculturalismo). In:____. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo / Brasília: Editora Unesp / Paralelo 15. pp. 97-115.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & BAINES, Stephen Grant (orgs.). 2005. *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília: Editora da UnB.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2000. “Par delá trois frontières, l’espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)”. *Autrepart*, 14: 53-70.

FARAGE, Nádia. 1991. *As Muralhas dos sertões: Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo / Rio de Janeiro: Paz e Terra / ANPOCS.

FAULHABER, Priscila. 2001. “A fronteira na antropologia social: as diferentes faces de um problema”. *BIB*, 51: 127-134.

GRIMSON, Alejandro (org.). 2000. *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus-LaCrujía.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. 2000. *Ticunas brasileros, colombianos y peruanos. Etnicidad y nacionalidade en la región de fronteras del alto Amazonas/ Solimões.*Tese de Doutorado, CEPPAC, Universidade de Brasília.

LUCIANO, Gersem dos Santos. 2011. *Educação para manejo e domesticação do mundo. Entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro.* Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

MEIRELLES, Denise Maldi. 1989. *Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII.* Petrópolis: Vozes.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. 2006. *Migração, identidade e cidadania palikur na fronteira do Oiapoque e litoral sudeste da Guiana Francesa.* Tese de Doutorado, CEPPAC, Universidade de Brasília.

PEREIRA, Mariana. 2005. *A Ponte Imaginária: o trânsito de etnias na fronteira do Brasil-Guiana.* Tese de Doutorado, CEPPAC, Universidade de Brasília

PIMENTA, José. 2001. "De l'ethnocide à l´indianité: La question indienne dans l´État de l´Acre". *L'ordinaire Latino-Américain*,184: 87-97.

______. 2002. *"Índio não é todo igual". A construção ashaninka da história e da política interétnica.* Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

______. 2004. "A história oculta da Floresta: Imaginário, conquista e povos indígenas no Acre". *Linguagens Amazônicas*, 2: 27-44.

______. 2005. "Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico". *Anuário Antropológico*, 2002/2003: 115-150.

______. 2007. "Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia". *Revista de Antropologia*, 50 (2): 633-681.

______. 2008. "'Viver em comunidade': o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia". *Anuário Antropológico*, 2006: 117-150.

______. 2010. "O caminho da sustentabilidade entre os Ashaninka do rio Amônia. In: Cássio Noronha Inglêz de Souza, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, Antonio Carlos de Souza Lima & Maria Helena Ortolan Matos (orgs.).*Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. Vol II. Rio de Janeiro: ContraCapa/Laced.

ROCHA, Leandro Mendes & Baines, Stephen Grant. 2008. *Fronteiras e espaços interculturais.* Goiânia: Editora da UCG.

RAMOS, Alcida Rita. 1996. "Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias". In: George Zarur (org.).*Etnia e Nação na América Latina*.Washington: OEA. pp. 79-87.

______. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

SANTILLI, Paulo. 1994. *As fronteiras da República: História e política entre os Macuxi no Vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

SCOTT, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. London: Yale University Press.

SILVA, Cristhian Teófilo da & Baines, Stephen Grant.2009. "Antropologia nas fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as ciências sociais nas Américas". In: Ana Maria Fernandes & Sonia Ranincheski (orgs.).*Américas Compartilhadas*. São Paulo: Editora Francis.

SPRANDEL, Márcia Anita. 2005. "Breve genealogia sobre os estudos de fronteiras e limites no Brasil". In: Roberto Cardoso de Oliveira & Stephen Grant Baines (orgs.). *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília: Editora da UnB. pp. 153-203.

VALCUENDE, José Maria & ARRUDA, Rinaldo (orgs.). 2009. *História e memória das três fronteiras: Brasil, Peru e Bolívia*. São Paulo: Educ.

VALVERDE, Sebastián; MARAGLIANO, Graciela; IMPEMBA, Marcelo & TRENTINI, Florência. 2011. *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras: aproximaciones a las relaciones interétnicas: estudios sobre norpatagonia, Argentina y Labrador Canadá*. Buenos Aires: Faculdad de Filosofia y Letras – Universidad de Buenos Aires.

## Resumo

Após algumas reflexões sobre a antropologia em áreas de fronteira e uma breve caracterização da fronteira Brasil-Peru na região do Alto Juruá, este artigo aborda as relações entre os Ashaninka da aldeia Apiwtxa (Brasil) e os Ashaninka da Comunidade Nativa de Sawawo (Peru), duas comunidades vizinhas situadas no rio Amônia, um afluente do Juruá. Ele apresenta a concepção que os Ashaninka de *Apiwtxa* desenvolveram sobre a fronteira internacional e suas noções de identidade étnica e nacionalidade. Procura-se mostrar que o entendimento das dinâmicas identitárias contemporâneas nessa região de fronteira não pode ser desvinculado de seu contexto histórico mais amplo, ou seja, da situação política e econômica diferenciada que tem sido vivenciada pelas duas aldeias ashaninkas, caracterizadas por modelos de desenvolvimento e políticas indigenistas distintas e, em grande medida, opostas.

**Palavras-chave**: Amazônia, Ashaninka, fronteira, etnicidade, nacionalidade, desenvolvimento

## Abstract

After some thoughts about the anthropology of border areas and a brief description of the Brazil-Peru border zone on the Upper Juruá River, this article focuses on the relationships between the Ashaninka at the Apiwtxa village in Brazil and those at the Comunidad Nativa Sawawo in Peru, two neighboring villages on the Amonia River, a Juruá tributary. It describes how the Ashaninka at Apiwtxa conceive the international frontier and their ideas about ethnic identity and nationality. It tries to show that contemporary identity dynamics in that frontier zone cannot be understood apart from a broader historical context, that is, from the political and economic situation lived by both Ashaninka villages that are subjected to distinct and, to a large extent, opposed development models and indigenist policies.

**Key words**: Amazonia, Ashaninka, borders, ethnicity, nationality, development